

Cual torrentes del Neguev

SALMO 126

1. Canto gradual.
Cuando el Señor restaure la suerte de Sion,
estaremos como en sueños.
2. Nuestra boca será entonces alegría,
nuestros labios, canciones.
Entonces se dirá entre las gentes:
«Yahvéh hace con ellos cosas grandes.»
3. El Señor hace con nosotros cosas grandes:
somos todo alegría.
4. Restablece, Señor, nuestra fortuna,
cual torrentes del Neguev.
5. Los que en lágrimas siembran
entre cantos recogen.
6. Cuando va, va llorando
el que lleva la semilla;
al venir, viene cantando
el que trae sus gavillas.

El salmo 126 es «uno de los más bellos y más íntimos de todo el libro de los salmos» (1). El poeta expresa en él, con lenguaje sonoro, alegre y efectivo, la confianza y el gozo de su pueblo ante la restauración, la obra que Yahvéh ha prometido por sus mensajeros los profetas. Tema, emociones y expresión guardan plena armonía en este salmo, que es canto, oración y poema literario.

(1) R. KITTEL, *Die Psalmen* (Leipzig, 1914) 446.

El sentido del salmo es transparente, su estructura sencilla, una vez puesta en claro la sucesión orgánica de sus diversas partes. Esta puede negarse a la primera observación, debido a la polivalencia temporal de las formas de sus verbos, a la ambigüedad de su lenguaje, en parte directo y en parte metafórico, y a la pregnancia singular de algunas de sus más significadas expresiones. El salmo es de suyo tan denso de sentido y de emoción, que ya con la primera lectura parece satisfacer o agotar todas las facultades perceptivas. Y sin embargo, no es inútil la nueva lectura reposada ni la consideración meticulosa del intérprete. Esta abre con sus preguntas sobre la situación histórica del pueblo que aquí ora, sobre la naturaleza, carácter y objeto del poema, sobre su relación con otros cantos y otras fórmulas poéticas, perspectivas nuevas y fecundas. Para algunos la problemática del salmo gira en torno a la pregunta del cuándo de su composición, o, lo que es equivalente, de la situación histórica precisa de que se hace eco el poeta: ¿el exilio con la añoranza de la tierra prometida o la ilusión insatisfecha de los que han vuelto a la realidad humilde de su tierra? Sea acertado o no el centrar aquí la problemática, es indudable que el *cardo* de la misma está en la expresión: «restaurar o restablecer la suerte o la fortuna».

La expresión mencionada recurre dos veces en el salmo (vv. 1 y 4), señalando, en la segunda, una tornante en la oración y las dos partes del poema. El matiz de la expresión en el contexto y el valor temporal de las formas verbales son factores decisivos en la interpretación del todo. El verbo *restaurar-restablecer* expresa, al repetirse, dos estados o actitudes ante la restauración, que es el objeto de este salmo: primero se celebra y luego se suplica. La presunción normal es de que el verbo y la expresión entera de él formada, tenga el mismo sentido en una y otra estrofa. Pero en el v. 1 es descripción de algo que parece haber sucedido en el pasado, y en el v. 4 es súplica de algo que debe todavía suceder. La «restauración» de que se habla, ¿es del pasado o del futuro? Esta misma pregunta se plantea a propósito del salmo 85, semejante al presente en tema, lenguaje y emociones, y con idénticos problemas. Si el orden de las estrofas fuera el orden inverso, habría en los dos salmos una lógica más fácil. En el verbo «restaurar-restablecer» se suele ver una alusión a la vuelta del exilio, con el matiz preciso de «repatriar los exilados». Y esa sería exactamente la ambientación:

histórica que pediría el salmo (2). Pero si tal repatriación se celebra como cumplida en la primera estrofa (vv. 1-3), ¿qué sentido puede tener el pedir por la misma en términos idénticos en la segunda estrofa? La respuesta que se suele dar a esta pregunta es que la repatriación o restauración cantada es de hecho más pobre de lo que se había esperado. En su precariedad sería, al mismo tiempo, objeto de alabanza por lo ya realizado, y objeto de petición de lo que falta hasta cubrir lo esperado (3). La solución es ingeniosa; pero la distinción sutil entre la restauración parcial y la completa no se encuentra en el texto: la expresión es idéntica en los vv. 1 y 4. El gozo que se expresa en la primera estrofa no conoce restricciones; la súplica de la segunda no supone nada hecho. La sucesión de estrofas no es con ello normal; la estructura del salmo, con esta ambientación, es confusa y violenta.

Para entender el salmo es preciso evadirse a esta dialéctica historicista y abordarle en otro campo. De acuerdo con ello, se ha llamado a las formas verbales de la primera parte «perfectos proféticos», y se ha entendido el todo como una visión y petición por la restauración escatológica (4). También se ha intentado ver en el conjunto la estructura de una «liturgia», y el salmo reflejo de un acto cultual con estos elementos: descripción o recuerdo en tono himnico (vv. 1-3), lamentación del pueblo (v. 4) y respuesta oracular de un sacerdote o un profeta (vv. 5-6) (5). Pero el campo más adecuado para encontrarse con el salmo es el campo de la *lírica*. Para ello hay que comenzar por revisar la expresión antes citada de «restaurar-restablecer la suerte o la fortuna», o como más literalmente se puede traducir la fórmula *šûb šebût* «volver la vuelta», y ver si efectivamente se refiere a la circunstancia histórica concreta del exilio y su retorno. En las lenguas semíticas es conocida como típica la construcción de un verbo con un nombre de la misma raíz, llamado técnicamente en la gramática «acusativo interno»; tal

(2) M. BUTTENWIESER, *The Psalms* (Chicago, 1938) 282 ss.

(3) Ello se apoyaría en la realidad atestiguada por Is 59,9 ss.; Ag 1,6; 2,15 s. Cf. R. KITTEL, o. c., p. 446; H. SCHMIDT, *Die Psalmen* (Tübingen, 1934) 227; G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* (Roma, 1955) 842 s.; J. MORGENSTERN, *Psalm 126*, en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, II, 1956, 110; H. J. KRAUS, *Psalmen* (Neukirchen, 1960) 854.

(4) H. GUNKEL, *Die Psalmen* (Göttingen, 1926) 551; cf. reservas de E. BAUMANN, *Struktur-Untersuchungen im Psalter*, II, ZAW 62 (1950) 140-144.

(5) Cf. H. J. KRAUS, *Psalmen*, 856.

construcción se observa en esta frase. La forma nominal correspondiente al verbo *šûb* es la forma *šibâh*; pero la que se encuentra de ordinario, cuando en el actual texto masorético recurre la expresión, es la forma *šebût* o *šebît*, zozobrando con frecuencia entre el *qeré* y el *ketîb* (6). Estas no son formas nominales regulares de la forma simple *šûb* (volver, restablecer), sino de la raíz *š b h*, hacer prisioneros o llevar cautivos (*šebî*). En el verso 1 de este salmo se encuentra el caso único, en que la forma *šibâh* se ha mantenido. Muchos la corrigen por ser única, cuando lo acertado sería, en más de un caso, la corrección inversa. La forma *šibâh* tiene un testigo fehaciente en la inscripción de Sfire (III, 1,24 s.), en el mismo sentido que el salmo: *hšbû 'lhn šîbt bî(t "bî)*, los dioses restauraron la suerte de la casa de mi padre (7). La forma *šebût/šebît* se impuso en los textos bíblicos por contacto o contaminación de *š b h* y *šebî*, con la imagen concreta del exilio y su retorno (8). La expresión en cuestión es en sí anterior e independiente del exilio (9), con el sentido neutro de «volver la vuelta» o «restaurar la restauración»; su matiz preciso depende siempre del contexto. En textos posteriores al exilio es normal la alusión a ese acontecimiento impresionante (10); pero entonces la expresión es

(6) Cf. Sal 85,2; 126,4; Jr 29,14; Sof 2,7; Job 42,10.

(7) Cf. E. VOGT, *Nova inscriptio aramaica saec. 8 A. C.*, «Biblica» 39 (1958) 274.

(8) E. DIETRICH, *Sûb šebût. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, Beih. ZAW 40 (1925) 36.

(9) Cf. Job 42,10; Ez 16,53; 29,14; 36,11.

(10) Cf. Am 9,14; Jr 29,14. E. DIETRICH, *Sûb šebût*, 38 ss., 60, rechaza como sentido primitivo de la expresión la referencia al exilio; su sentido original se encontraría en Ezequiel (16,53; 29,14; 36,11); los profetas se referirían por medio de ella a la restauración final de Israel, concebida como una vuelta a la felicidad paradisiaca según el esquema «Endzeit-Urzeit». Como independiente del exilio ve también la expresión, E. BAUMANN, *Sûb šebût. Eine exegetische Untersuchung*, ZAW 47 (1929) 17-44; pero Baumann sustituye por el esquema «Endzeit-Urzeit» el concepto ético-jurídico de liberación de culpa y retorno a la gracia—conversión—. Tal sería el tema de este salmo; los torrentes secos del Neguev serían la expresión de la esterilidad de todo el país, consecuencia de la divina maldición; pero, como ellos, puede el pueblo y su país volver a ser objeto de favores. «Die Begriffe der Sünde, der Schuld, des Zornes, der Vergeltung einerseits, der Gnade, Vergebung, Rechtfertigung, Befreiung andererseits (vgl. Hes 16,45 ss. und Ps 85,2 ss.) sind seine Korrelata» (p. 24). Este sentido se oscurece, según Baumann, y surge la relación de la expresión con el exilio, por influjo de

ya un cliché, cuyo sentido pleno rebasa incluso las proporciones de lo meramente histórico: los profetas la cargan de la dimensión escatológica. Entonces se refiere a la restauración de Israel en la cima de los tiempos; en ella la repatriación al término del exilio es sólo una etapa. En el salmo es posible ver latentes reminiscencias del exilio; éste sirve para expresar toda situación precaria en el futuro, como la restauración de este estado sirve de molde para concebir y expresar cualquier restauración, hasta la final definitiva. A ésta es a la que se refiere en pleno el salmo. La interpretación historicista, limitándose a la idea del exilio y su retorno, no adecua sus dimensiones. La restauración escatológica es concebida en términos de la felicidad paradisiaca, y es, por tanto, retorno a un pasado mejor. Es la gran obra de Dios en el futuro, que por la esperanza se adelanta hasta el presente. Por eso hay lugar al mismo tiempo para cantarla y suplicarla, dos maneras equivalentes de urgirla. En esto está la conjunción de las dos partes en el salmo; el orden de sus estrofas es el justo.

* * *

En la *primera estrofa* (vv. 1-3) encuentra su cauce la alegría del «nosotros», el pueblo de Yahvéh, ante la restauración indefectible que espera a la nación. El verbo *šûb* con que comienza está en infinitivo construido con *be*. Esta preposición circunstancial subordina la frase a la siguiente, en orden de prótasis y apódosis. Esta preposición puede tener sentido temporal, pero encierra también otros matices; el *be* llamado *de esencia* tiene virtud de concentrar especialmente la atención en la naturaleza misma del término regido; más que al tiempo de la acción se refiere entonces a la acción misma implicada; aquí es el hecho preciso de la restauración (11). En el «cuando», por lo tanto, con que se traduce el *be*, va latente el matiz de «ante el que» o «por el hecho de que». Y siendo la restau-

los Targums y los LXX, que traducen *šebût* por *galûta'* y *apikîa* = *galût*: Jr 30,3.18; 31,23; 32,44; 33,7.11.

(11) Otros ejemplos en que la preposición *be*, más que al momento, se refiere a la acción misma, Gn 19,29; Nm 35,19; Dt 1,17; IRe 10,9; 19,18; Is 20,1. En algunos de estos casos tiene una dimensión causal, semejante a 'al y a *ya'an*, en razón de, a la que se aproxima el salmo. Cf. F. R. BLAKE, *Resurvey of Hebrew Tenses* (Roma, 1951) 26 (13,4,d).

ración una obra que Dios realizará en el futuro, como confirma la petición del v. 4, los perfectos que recurren en la primera estrofa no pueden traducirse en la esfera del pasado. El *hayinû*, estaremos, describe, mirando hacia el futuro, el estado permanente y continuado de la espera. Esta espera está tan penetrada de la esperanza cierta, que su objeto está informando ya el presente, o adelantándose a su tiempo. «Estaremos como en sueños» es lo mismo que decir que la restauración ha de cambiar toda la realidad presente hasta el grado de lo que ni se puede imaginar, como de quien no cree lo que ve. Pero este *holmîm* tiene también otros matices (12). En sueños ven con anticipo los profetas lo que ha de suceder; en sueños se vive antes del tiempo lo que se desea ardientemente: el hambriento sueña con el pan, el sediento con el agua (13); lo más maravilloso se vive como en sueños. El v. 2 especifica algunas notas de lo que ya se está viviendo adelantado. La conjunción 'az, entonces, se repite dos veces en el verso, con verbos en imperfecto. La conjunción es temporal, pero sin esfera de tiempo definido: igual puede apuntar al pasado que al futuro (14); es el contexto de la acción de que se habla el que aclara el equívoco. Su punto de referencia es en el caso el *besûb* del comienzo, como queda ya dicho, de dimensión futura; los imperfectos regidos por esta conjunción son consecutivos a esa acción o acontecimiento del futuro. El 'az no es en el caso meramente temporal, sino consecutivo en orden lógico; su función principal es el dar énfasis a los verbos regidos. Estos indican en forma concentrada algo de lo que ha de ser la alegría futura que inunda ya el presente: la boca llena de gozo, los labios de canciones, y las gentes alabando a Yahvéh y a su pueblo. El poeta lo dice con expresión más vigorosa de cuanto se puede describir. Parece estuviera ya escuchando lo que las gentes dicen; él y su pueblo lo pueden repetir. Esta es la expresión más acabada de las implicaciones de la restauración. Cuando el pueblo

(12) El término ha sido recientemente revisado por J. STRUGNELL, *A Note on Ps 126,1*, JThSt NS 7 (1956) 239-243, que ve en la interpretación corriente una incongruencia de sentido. Según él, habría que entender el término *hlm* en el sentido del Targum y otras versiones antiguas, «estar curado, sano», *to be healthy* o *to be healed*; éste es el sentido del término en arameo y en siríaco, y en el hebreo de Job 39,4; Is. 38,16. El sentido del verso en el salmo sería éste: *then were we, as men hwo had been /were/ healed.*

(13) Is 29,8.

(14) Cf. II Sam 5,24; Job 28,27; 33,16.

está en dolor, las gentes le menosprecian a él y a su Dios; éste es motivo estilizado para contar las aflicciones a todo lo largo de la historia (15). Al tornarse la suerte, con la restauración, el exponente más expresivo de su gozo será el oír de las gentes alabanzas del pueblo y de su Dios. La voz de las naciones y del pueblo será entonces unísona: la voz de las alabanzas de Yahvéh. Pero lo que para las gentes es «con ellos», es para el pueblo «con nosotros». El pueblo de Yahvéh es el primer destinatario de la restauración. La obra es de alcance universal, pero se ha de realizar en el escenario de Israel. El poeta tiene fe en el destino privilegiado de su pueblo, pero sin desconocer su misión ante las gentes; en ello está la finura de sus concepciones teológicas. El motivo de las alabanzas de las gentes tiene fuerza especial, si se le ve sobre el trasfondo de burlas y de ofensas de la pasada historia. Expresiones y motivos llevan ecos proféticos (16). Esta estrofa es un canto sobre la restauración cierta de Sion. La esperanza la adelanta y la hace ya vivir como presente. En el todo del salmo, que es más bien una oración, este pregusto alegre de la suerte futura templada la súplica que sigue con el calor de la certeza. Y éste es el sentimiento que torna a Dios propicio para escuchar la súplica del pueblo.

En la *segunda estrofa* (v. 4 ss.) pasa el poeta orante a la petición directa de la restauración. En ella no hay los tonos oscuros de la lamentación, sino la súplica tranquila, que urge la llegada de lo vivamente deseado y esperado (17). La realización será sencillamente la concreción externa de lo que se haya pregustado como en sueños.

Un símil pregnante y elocuente ilumina los varios aspectos de esta restauración: *los torrentes del Neguev* (*ka'afiqim ban-negev*).

(15) Cf. Sal 44,14; 79,4.10.12; 80,7; 123,3.

(16) Cf. Is 35,10; 52,8; Jl 2,21; Sof 3,14; Zac 10,7. J. MORGENSTERN, *Psalm 126*, p. 115, señala acertadamente el parecido de la expresión con Jl 2,20 s. y descubre el *background* del salmo en Jl 2,17-3,5. De nuevo el perfecto para hablar de «inen mit Sicherheit kommenden Faktum», D. MICHEL, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (Bonn, 1960) 243.

(17) No hay razón suficiente para leer aquí el perfecto descriptivo *šâb* por el imperativo *šûbâh*, como quieren algunos; cf. J. MAGNE, *Répétitions de mots et exigèse dans quelques psaumes et le Pater*, «Biblica» 39 (1958) 191, y L. BRATES, *Algunas correcciones conjeturales en los salmos*, en *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández* (Madrid, 1961) 670 s. Tal corrección obedece a la interpretación historicista de la primera estrofa.

Estos no son aquí evocados como simple comparación indiferente, sino como algo que pertenece por sí mismo a la restauración, objeto de ella. El *Neguev* es la región sur de Palestina, ocupada en su momento por la tribu de Judá. Las fuentes literarias le mencionan como teatro de las andanzas de este pueblo y como una parte más de la tierra prometida: es la tierra del mediodía, con sus ciudades, sus bosques y sus fuentes (18). Quizá el nombre se refiera en más de un caso a sólo su zona norte, pues el pleno Neguev es de suyo una región desértica. Si no es desierto geológico, de arena infructuosa, es desierto climático, con humedad insuficiente para producir y conservar vegetación normal con vida. La media anual de lluvia es en la mayor parte de esta zona de 60 a 80 mm., cuando lo mínimo requerido para la vida regular es de 200 mm. de lluvia. Los restos arqueológicos nos aseguran, sin embargo, que la vida es allí posible de algún modo, incluso la vida sedentaria. Los grupos nómadas que hoy viven en el Neguev perpetúan la forma normal de vida que allí se ha desarrollado por los siglos. Pero los numerosos restos de ciudades atestiguan que en épocas pasadas, en periodos intermitentes, discontinuos, hubo una intensa ocupación en esta zona. Ocupación intensa hubo en el bronce antiguo, del 3200 al 2000 a. C., en que algunos colocan a los patriarcas bíblicos; en el hierro I y II, del 1300 al 600, en plena historia israelita; y después, sucesivamente, con los nabateos, los romanos y los bizantinos. Los restos de estas culturas hablan de la posibilidad de vida sedentaria en el Neguev, incluso de ciudades florecientes. Es verdad que estas ciudades no vivían tan sólo de productos agrícolas ni de la ganadería, sino especialmente de las caravanas de mercantes que las atravesaban sin cesar, y de la protección de que disfrutaban las plazas estratégicas. Pero junto a los restos de ciudades, los hay también de presas, de canales, de terrazas cultivadas y jardines. En los cortos meses de las lluvias, los valles y torrentes, cuando no son estrechos o caen precipitados, recogen en sus márgenes humedad suficiente para que vivan los arbustos y las plantas, y con ello los animales y los hombres. Las corrientes subterráneas se alimentan, y brotan las fuentes, fructificando el campo. Animales salvajes y domésticos retozan en los valles, revitalizados por este milagro inesperado. Cuando la industria humana sabe captar en su

(18) Cf. Gn 12,9; 20,1; Jos 15,21 ss.; Jue 1,15; Jr 32,44; 33,18; Ez 21,3; Abd 20; Zac 7,7.

momento esta fuente de la vida que es el agua, las lluvias, a veces torrenciales, destructoras, se convierten en fuente de vida para los meses de sequía. Esas presas que hoy se descubren en los valles, los canales, los pozos y cisternas, nos aseguran que los hombres del pasado supieron dominar la naturaleza inhóspita del Neguev (19). La frontera regular de la humedad indispensable se halla al sur de Beersheba; pero esta frontera es fluctuante: unas veces se desplaza más al sur y otras veces al norte. El agua es, en todo caso, el factor decisivo. Del vecino Mediterráneo llega la humedad que produce la vital lluvia y el rocío. Al llegar las escasas lluvias cada año, los valles y los torrentes reverdecen, y la vida se restaura. Este es siempre un milagro del Dios que da los frutos de la tierra.

Y estos son los *'afiqîm* o los torrentes restaurados, con los que se compara la restauración del pueblo. Gozoso como la naturaleza vivificada por la lluvia, estará el pueblo de Sion, cuando Dios le «restaure» (20). Lo uno como lo otro es obra de Yahvéh. Esas fuentes de vida mueren ellas mismas cada año (21) y están como el pueblo en aflicción; pero el Dios de la vida, que gobierna la naturaleza, las vuelve a restaurar (22). El renacer primaveral de la naturaleza sirve al poeta para hablar de la restauración del pueblo (23). Pero no por ser tan sólo un símil elocuente, que los que viven en su topografía y en su clima saben bien comprender, sino

(19) A propósito del período de más intensa ocupación israelita observa N. Glueck: «The next period of civilized settlement in the Negev is that of Iron II, extending from the tenth to the sixth centuries B. C. The land was dotted then with fortresses on strategic hilltops, and with agricultural villages usually on the slopes below them. Their inhabitants tilled strongly terraced fields generally in or alongside wadis or dry stream beds, dug cisterns, many of them still in use by modern Bedouins, and engaged also in extensive pastoral, commercial industrial activities», N. GLUECK, *Exploring Southern Palestine*, en G. E. WRIGHT-D. N. FREEDMANN, *The Biblical Archaeologist Reader* (New York, 1961) 6; cf. N. GLUECK, *Rivers in the Desert* (London, 1959) 93 ss.

(20) Is 35,1.6 s.

(21) Job 6,15; Jl 1,20.

(22) Is 8,7; Ez 6,3; 32,6; Jl 4,18.

(23) Cf. Is 35,6.10; 58,11. «Die Regenbäche des Winters versiegen rasch (Sir 40,13 s.), aber die Bäche des der Wüste nahestehenden Südländes (*hâ-aphîkim ban-négev*) können nach langer Trockenheit wieder fließen, wenn die sie nährenden Quellen durch reichlichen Winterregen sie als reine Winterbäche wieder füllt, und deshalb als Bild der Erlösung Israels dienen (Ps 126,4)», G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*. VI (Gütersloh, 1939) 122.

porque un renacer comprende el otro. En la comparación hay connotaciones múltiples: Dios es el que restaura; la restauración la puede Dios hacer en un momento; la fertilidad del campo es uno de sus factores esenciales. La naturaleza que revive es la señal visible de que Dios está presente y con El todos los bienes. El revivir de los torrentes en el Neguev son su símbolo y su muestra.

Los vv. 5-6 suelen algunos entenderlos como *oráculo*, o la respuesta autorizada de un sacerdote o un profeta a la lamentación del pueblo; en el salmo habría, en efecto, la forma de un diálogo (24). Esto no satisface plenamente, por carecer de base cierta en el texto. Otros llaman con preferencia a esos versos un *proverbio*, con la misma función en el conjunto (25). Los verbos se repiten como un ejemplo típico de la concatenación, con todo su efecto literario. Y a técnica literaria obedece también la apariencia de diálogo. En realidad es siempre el poeta quien habla por su pueblo.

El salmo se cierra con un refrán, en que continúa el motivo de la naturaleza que muere y que revive. Por el proceso natural habla el autor del cambio histórico del pueblo. La tristeza del que siembra y el gozo del que recoge la cosecha, hablan del pueblo en aflicción, pero en vísperas de alivio. Aquí están concentrados todos los tonos del poema: el que siembra no es otro que el que suplica en la segunda parte; su emoción es de tristeza. El que recoge es el que canta en la primera parte; su emoción es de alegría. Las estrofas del salmo siguen el ritmo inverso al que sería el natural, pero la emoción no guarda lógica de ideas ni de esquemas. La lógica reaparece en el refrán final, porque quiere describir todo el proceso por la imagen del sembrador que siembra y que recoge. Este motivo hace pensar si todo el salmo es una oración por las cosechas; pero éste no es más que un motivo lateral, aunque factor vital y símbolo de la restauración. En el «llorar y reír» se suele ver una alusión al mito del dios que muere y resucita cada año, y con él la naturaleza física. La representación del mito en el culto influiría en el proceso natural de la vuelta a la vida. El mito y el rito son importantes en otras religiones; si tiene clima propio en Israel, el salmo sería su reflejo (26). Pero el mito no está vivo en

(24) Cf. S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's worship*, II (Oxford, 1962) 83.

(25) Cf. E. BAUMANN, *Struktur-Untersuchung im Psalter*, 140 ss.

(26) En este contexto el mito de la muerte de Baal Ugarit (Texto I AB, 1,16 s); llorar y reír corresponden con el morir y resucitar de! dios y de la natu-

el salmo; a lo sumo quedan en él reminiscencias de lenguaje (27). Lo que al poeta sirve es la realidad más espontánea del motivo. Para él la restauración es la recolección alegre que sucede a la siembra, la abundancia que suplanta a la aridez, la teofanía que sobreviene al estar oculto de Yahvéh. Los factores naturales sirven para expresar lo trascendente. El sembrar es dolor, pues tiene riesgo e incertidumbre: la esperanza es entregada a la merced del suelo. Hay enemigos múltiples en la naturaleza y en lo humano que pueden malograrla. Pero de la siembra a la recolección hay plazo corto, y la segunda es la alegría de la vida asegurada. La tímida esperanza desemboca por fin en la certeza. El dolor es esencial para alcanzar el gozo; la tristeza de la siembra es algo inherente a la alegría de la recolección. La cosecha lograda es ya una prenda de la restauración. Este lenguaje es elocuente en una sociedad agrícola, como la del autor del salmo. El conoce los cantos y las fiestas de la recolección (28), y de ellos toma pie para pintar el gozo de la restauración total. El Dios del que dependen las cosechas, porque es el que domina sobre la naturaleza, es el mismo que acabará la restauración del pueblo, pues él es también el dueño de la historia. Ambos campos son igualmente teatro de su acción (29). Yahvéh tiene poder para vivificar los huesos muertos (30). La alegría con que saluda aquí el poeta la restauración del pueblo, es un eco del gozo que sienten los profetas sobre la restauración escatológica (31).

El salmo tiene esta *estructura*: Los vv. 1-3 presienten la alegría de la restauración y la diseñan con las luces de la esperanza y el

raleza, respectivamente, en invierno y primavera. En Egipto la siembra va acompañada de cantos tristes y simboliza el entierro de Osiris. Cf. F. HVIDBERG, *Vom Weinen und Lachen im AT.*, ZAW 57 (1939) 150-152; T. H. GASTER, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950) 16 y 31 ss. G. WIDENGREN, *Early Hebrew Myths and Their Interpretation*, en S. H. HOOKE, *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford, 1958) 179; A. WEISER, *Die Psalmen* (Göttingen, 1950) 507.

(27) «Das braucht nicht eine wirkliche Klagesitte bei der Saat zu bedeuten, sondern wird num meinen, dass die Sorge, mit der gesät wird, sich mit der Einheimsung des Ertrages löst», G. DALMAN, *Arbeit u. Sitte*, III, 43.

(28) Ex 23,16; Is 9,3; Sal 4,7.

(29) Is 17,11; 30,23; 55,10; Jr 12,17; Mi 6,15; Ag 1,6; Eccl 1,6; Sal 107,35 ss.

(30) Cf. Ez 37.

(31) Is 35,10; 51,11; 55,12; Jr 31,9; Am 9,13; Zac 8,12; Sal 85,13.

deseo, como vista en un sueño. La certeza de la misma adopta el tono lírico, que supone en el orante el gozo adelantado, y busca mover a Dios a que la realice. En el v. 4 se la urge en la forma de la súplica; ésta da el tono al salmo; todo en él va encaminado a apoyarla y definirla. Para el poeta la restauración de su nación es como el revivir de los torrentes en el Neguev; pero esto, más que símbolo, es factor componente de la misma. Su ulterior diseño en los vv. 5-6 se sigue haciendo con colores naturales y emociones cercanas del mundo real de un pueblo agrícola. En el presente hay la tristeza del que siembra y también sus esperanzas; a la vista, en lontananza, está ya la recolección con su alegría. La restauración de la nación está visualizada en el proceso del grano que se siembra y se ha de recoger. En el salmo dominan los sentimientos de la esperanza y la alegría. El poeta expresa en él la fe fuerte del pueblo en una divina intervención, que le hará revivir como a los torrentes en el Neguev, pero no para unos meses, sino con la restauración final, definitiva.

ANGEL GONZÁLEZ NÚÑEZ